



**Oliviana**

Mouvements et dissidences spirituels XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles

6 | 2020

6

---

## La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi

Sylvain Piron

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/oliviana/1045>

ISSN : 1765-2812

### Éditeur

Groupe d'anthropologie scolastique (Centre de recherches historiques-EHESS-CNRS)

### Référence électronique

Sylvain Piron, « La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi », *Oliviana* [En ligne], 6 | 2020, mis en ligne le 29 octobre 2019, consulté le 25 février 2021. URL : <http://journals.openedition.org/oliviana/1045>

---

Ce document a été généré automatiquement le 25 février 2021.

© Oliviana

---

# La liberté divine et la destruction des idées chez Olivi

Sylvain Piron

---

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Article initialement publié dans A. Boureau, S. Piron (dir.), *Pierre de Jean Olivi (1248–1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne (mars 1998)*, Paris, Vrin, 1999, p. 71-89.

- 1 Comme l'écrit Camille Bérubé, la critique des théories de l'illumination que mène Olivi contre Henri de Gand et l'ensemble des penseurs franciscains de son temps constitue un « tournant d'histoire »<sup>1</sup>. La thèse, presque universellement partagée par les frères mineurs dans les années 1260-70, s'est trouvée totalement abandonnée à la fin du siècle. Pierre de Trabibus, le principal disciple d'Olivi en théologie spéculative, reconnaît n'avoir accepté cette critique qu'à contrecœur, après avoir compris le danger que représentait le thème d'une vision dans les raisons éternelles<sup>2</sup>, alors qu'il refusait encore de s'y ranger dans des questions disputées au couvent Santa Croce de Florence en 1294-95<sup>3</sup>. Dans un article qui fit date, Étienne Gilson avait proposé de référer l'essentiel de l'innovation thomiste à un rejet comparable, au profit d'une épistémologie aristotélicienne, concluant à une « pure décision philosophique »<sup>4</sup>. Pourtant, dans sa critique, Olivi ne prend guère appui sur le maître dominicain et choisit encore moins la voie aristotélicienne. Il pense même, à juste titre, être plus radical encore. C'est ce que confirme une importante question inédite d'Olivi, jamais encore étudiée, qui mène sur un problème connexe une critique directe de Thomas, et atteint aussi bien l'ensemble des maîtres franciscains de l'époque. Cet article a pour objet de donner une première présentation de ce texte, la sixième question conservée de la première partie de sa *Summa*<sup>5</sup>.

## Critique de l'illumination

- 2 Le thème d'une connaissance certaine dans les raisons éternelles, quelles que soient les variantes sous lesquelles il se présente, suppose qu'un fondement de ces raisons puisse être atteint sans que l'essence divine soit vue. Ce fondement, ce sont les « idées divines » à travers lesquelles Dieu connaît éternellement sa création. Or l'un des axes du texte qui sera présenté ici consiste proprement à vider ces idées de tout contenu<sup>6</sup>. À ce titre, il faut le lire dans le prolongement de textes qui avaient cherché à disjoindre la question de la certitude de la connaissance humaine et celle de la connaissance de Dieu. Ces trois questions (I, 2-4), rédigées vers 1277<sup>7</sup>, peuvent être comprises comme une réaction presque instantanée, menée dans un couvent du Midi, à la publication parisienne des premiers articles de la *Summa* d'Henri de Gand, principale cible de la question I, 2. La preuve de l'existence de Dieu *a priori* par la voie des « propositions universelles intelligibles »<sup>8</sup> a semblé particulièrement dangereuse à Olivi. En faisant correspondre les notions premières d'Avicenne aux « raisons éternelles » d'Augustin, elle suggère que les notions qui s'impriment en premier dans l'esprit apportent une certaine connaissance de Dieu. Elle s'expose à une critique radicale : comment la vision dans les raisons éternelles ne serait-elle pas une vision naturelle de l'essence divine ? C'est en fonction de cette conséquence inacceptable qu'Olivi cherche à détruire toute possibilité de tirer des textes de saint Augustin l'identification de ces « raisons éternelles » à « quelque chose qui serait Dieu »<sup>9</sup>.
- 3 Cette critique est loin de se réduire aux seuls problèmes de la connaissance. Elle vise tout autant l'ontologie réaliste sur laquelle repose la démarche d'Henri de Gand. Pour celui-ci, si les propositions universelles demeurent vraies en l'absence de tout individu dans lequel elles se vérifient, c'est qu'elles atteignent l'être d'essence (*esse essentiae*) du sujet sur lequel elles portent, qui n'est autre que l'idée formelle de ce sujet en Dieu, connu par l'intellect divin comme possible avant d'être créé<sup>10</sup>. Olivi résout le problème de manière non-réaliste. Les propositions nécessaires n'ont qu'une nécessité conditionnelle : elles ne sont vraies que pour autant qu'elles sont formées par un sujet pensant ou signifiant<sup>11</sup>. Leur nécessité signifie seulement qu'elles ne peuvent être formées par l'intellect sans être vraies<sup>12</sup>. Que soit posée l'existence d'un sujet (*homo*), ou qu'il soit saisi par l'intellect comme simple quiddité, sa raison ne peut être formée sans qu'un prédicat (*animal*) lui soit associé<sup>13</sup>. Mais le concept universel qui se forme de la sorte ne correspond en rien à l'idée que Dieu en a de toute éternité. Ce que Dieu connaît de sa création n'est pas ce que nous en connaissons<sup>14</sup>.
- 4 La critique de l'illumination proprement dite est menée dans la question suivante (I, 3) de manière plus diplomatique. Au lieu d'une attaque frontale, Olivi réclame une série de précautions qui ont pour effet de vider de tout contenu la connaissance « dans les raisons éternelles ». Avant de réclamer ces précautions, et après avoir sommairement présenté les variantes des théories de l'illumination, Olivi rappelle que selon « d'autres grands » - c'est-à-dire Thomas d'Aquin - Augustin était sur ce point platonicien<sup>15</sup>. Certes, Olivi refuse d'adopter pour autant une théorie aristotélicienne de la connaissance. Sa discussion est remise à plus tard, pour des textes qui présenteront une théorie de la connaissance comme activité, dans laquelle les objets ne sont requis qu'à titre de cause « terminative », en rupture totale avec toutes les traditions médiévales<sup>16</sup>. Le bref appel à Thomas permet du moins de disqualifier un platonisme d'Augustin, selon un jugement qu'Olivi reprend plus clairement à son compte ailleurs<sup>17</sup>. Il est d'autre part certain qu'il pense, avec Thomas, que la seule lumière naturelle offre une

connaissance suffisante, capable de fournir ses propres règles de certification<sup>18</sup>. Et pour cette raison, elle n'atteint pas tous ses savoirs avec le même degré de certitude<sup>19</sup>. Toutefois, et c'est le point sur lequel on voudrait attirer l'attention, Olivi pense être plus radical encore que Thomas sur ce terrain.

- 5 En effet, s'il refuse de suivre le maître dominicain, ce n'est pas seulement en raison de réticences philosophiques et méthodologiques à l'égard d'Aristote, ni par une fidélité d'apparence envers ses maîtres, ou parce que Thomas ne connaît pas « l'esprit d'Augustin »<sup>20</sup>. C'est surtout que celui-ci n'échappe pas non plus aux difficultés des théories de l'illumination, surtout s'il veut qu'Augustin ait voulu dire « que les espèces de l'intellect proviennent des idées comme de leurs premiers objets »<sup>21</sup>. C'est effectivement ainsi que Thomas comprend Augustin, et qu'il le rejette en montrant que les espèces intelligibles doivent être actualisées par l'intellect agent à partir d'espèces sensibles. Mais il ne s'agit là que d'un détour par le sensible. Les formes intelligibles ainsi dégagées émanent toujours des idées divines<sup>22</sup>. La critique menée par Olivi sur ce thème dans ses questions d'angélologie le dénonce plus fortement encore<sup>23</sup>. Comme il le note enfin, la nature participée de la lumière noétique permet également à Thomas de prétendre pouvoir s'accorder à saint Augustin<sup>24</sup>. C'est effectivement ce que le maître dominicain pensait faire<sup>25</sup>. La critique qu'en fait ici Olivi confirme qu'il ne se trompait. Les théories de l'illumination sont rejetées parce qu'elles ne rendent compte, ni de l'absolue transcendance divine, ni de l'activité propre de l'intellect humain. Du point de vue d'Olivi, la variante thomiste ne vaut guère mieux. Pour lui, aucune causalité extrinsèque naturelle n'est admissible : l'action d'intelliger commence par nous, et ne dépend que de nous<sup>26</sup>. La ligne de fracture ne dépend pas de la prééminence relative de la volonté sur l'intellect, mais de l'attribution complète des actes de ces deux puissances au sujet humain.

### Affirmation de la liberté divine

- 6 Olivi tire de ces premières critiques une affirmation centrale. Pour l'énoncer de la façon la plus générale, la création n'est pas intelligible par dérivation de l'intelligibilité qu'elle a pour son Créateur. C'est également ce que montre une longue question inédite sur le vouloir et l'intelliger divin. La question I, 6, qui demande « si Dieu aurait pu ne pas vouloir ce qu'il a voulu et veut, et de même, s'il aurait pu ne savoir par avance ce qu'il a su »<sup>27</sup>, fait partie d'une série de questions rédigées peu après les condamnations parisiennes de mars 1277, auxquelles elles ne font pas explicitement référence, qui visent autant certains des articles condamnés qu'un ensemble de positions thomistes<sup>28</sup>. En l'occurrence, la question I, 6 fournit une réponse aux thèses du syllabus portant sur la nécessité des actions divines. Il faut dire, tant selon la foi que selon la raison, que Dieu aurait pu vouloir ou savoir autre chose que ce qu'il sait et veut, sans quoi son acte ne serait pas libre<sup>29</sup>. Il faut le dire, mais surtout le démontrer.
- 7 L'un des traits les plus intéressants de ce texte est d'aborder simultanément les thèmes de la volonté et du savoir divin. La position même du problème en révèle les présupposés. Si vouloir et savoir peuvent être conçus séparément, ils doivent l'être ensemble, aussi bien dans leur distinction que dans leur entrelacement. Deux doutes, soulevés dans le cours de la discussion, s'inquiètent de savoir s'il découle, de la thèse proposée, que l'intellect suit la volonté ou l'inverse. Il est remarquable qu'Olivi signale que sa position puisse donner lieu à l'une ou l'autre interprétation. Mais pour autant, ces doutes portent à faux. La réponse note qu'il ne peut y avoir en Dieu aucun rapport

de consécution ou de prééminence. Le vouloir exprime l'être de Dieu tout autant que son savoir. Une pleine intelligibilité de l'acte divin réclame qu'il soit saisi selon ces deux « raisons réelles », mais celles-ci ne correspondent pas à deux aspects, ni réellement, ni formellement distincts. Bien plus, elles se recoupent nécessairement, et sont mutuellement incluses l'une dans l'autre, puisque l'activité divine *ad extra* implique tout autant le vouloir que le savoir<sup>30</sup>. Un autre trait notable tient à l'emploi insistant de formes verbales infinitives : il s'agit du *velle* et du *scire* divin, pas de la *voluntas* ou *scientia divina*. Ce choix signale l'impossibilité de penser le vouloir et le savoir comme deux puissances ou facultés divines. Olivi les distingue à l'aide de sa fameuse notion de « raisons réelles », qui ne correspondent ni à des modes d'être, ni à des modes d'intelliger, mais à des modes d'intelligibilité des choses mêmes<sup>31</sup>. Il en offre, dans les dernières pages de cette question, l'une des formulations les plus claires :

Chacune dit le même tout, mais aucune ne le dit totalement. Quand nous disons qu'une raison n'est pas l'autre, et qu'elles ne sont pas identiques mais diverses, c'est ce défaut de totalité ou cette absence de signification totale, qui est suppléée par l'autre raison, que nous entendons signifier<sup>32</sup>.

- 8 La réponse principale contient une série de remarques sur la source des erreurs commises sur le sujet. Elles consistent à formuler des propositions universelles au Créateur et à la créature au moyen de similitudes fondées sur des traits qui sont en vérité dissemblables<sup>33</sup>. L'argument « ceci est dans la créature, donc c'est en Dieu » est vicié. Il confond ce qui relève d'une imagination des propriétés divines à partir de l'expérience humaine, et d'une pure intelligence de Dieu dans sa différence spécifique<sup>34</sup>. Une brève typologie de ce qui est commun et ce qui est propre à Dieu permet de mettre en relief trois différences essentielles : l'acte divin ne procède d'aucune puissance. Alors que la liberté humaine relève d'une puissance active, Dieu est libre dans son acte même. Enfin, il ne peut y avoir en lui aucun rapport de dépendance ou de domination sur des actes internes<sup>35</sup>.
- 9 Toutefois, Dieu n'est pas seulement caractérisé comme « acte pur ». Il l'est surtout comme « acte le plus absolu », qui n'est de lui-même ordonné à rien, ni soumis à aucune cause formelle interne<sup>36</sup>. C'est sur ce point qu'apparaît la principale critique portée ici contre Thomas d'Aquin, pour qui le vouloir divin est déterminé par sa bonté<sup>37</sup>. Olivi y oppose son refus de poser une cause interne au vouloir divin. S'il faut dire avec Augustin que Dieu veut *propter bonitatem suam*, il ne faut pas comprendre qu'il veut à cause de sa bonté, mais à travers sa bonté<sup>38</sup>. Dieu n'est pas déterminé à s'aimer lui-même, mais s'aime dans un surexcès de bonté<sup>39</sup>. L'allusion faite dans ces pages aux questions contemporaines sur la volonté (II, 57-58) est particulièrement éclairante. C'est bien la thèse de la volonté cause d'elle-même qui est à l'arrière-plan de l'ensemble de cette affirmation de la liberté divine. Pour cette raison, tout au long de la question n'apparaît pas la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée, dont Olivi fait usage dans d'autres textes<sup>40</sup>. L'ensemble de la question se situe exclusivement dans le domaine d'une volonté illimitée, qui ne considère pas la convenance ou la justice de ses choix.
- 10 La principale distinction sépare l'acte divin pris dans un sens absolu, et pris en tant qu'il vise tel ou tel objet<sup>41</sup>. De lui-même et absolument, Dieu n'a pas le moindre vouloir ou non vouloir<sup>42</sup>. En revanche, tout aussi absolument, le savoir divin s'étend à tout objet connaissable, à tel point qu'il ne peut pas ne pas les connaître<sup>43</sup>. Mais il s'agit d'un savoir qui considère uniquement les quiddités des choses intelligibles, et l'existence qui peut leur être donnée<sup>44</sup>. De la sorte, et sans contradiction, il peut viser *sub*

*disiunctione* des objets opposés<sup>45</sup>. Sous cette disjonction, Dieu connaît simultanément A et non-A, non en tant qu'existant actuellement, mais en tant qu'intelligibles, et également susceptibles d'être produits : à ce titre, il connaît comme vraies l'une et l'autre partie de la contradiction<sup>46</sup>. C'est par la liberté de son vouloir que Dieu choisit l'une ou l'autre partie de la contradiction, sans être en rien déterminé par l'intellect<sup>47</sup>. Ce choix n'implique aucune négation, il affirme la partie positive ou la partie négative de la contradiction : Dieu veut A ou non-A<sup>48</sup>. Pour autant, ce vouloir n'est pas contingent mais libre ; seuls les objets de son vouloir sont contingents<sup>49</sup>. Ces négations, qui n'affectent que les objets possibles qui n'ont pas été voulus, ne nient ou diminuent rien de Dieu<sup>50</sup>.

- 11 Cette indifférence première, décrite comme « prévalence » sur des objets opposés, est la condition même de la liberté du vouloir. On en trouve une image très déformée dans le libre arbitre humain, qui possède une même prévalence, non dans ses actes (qui sont toujours successifs), mais dans sa puissance<sup>51</sup>. En dépit de cette dissemblance, c'est bien la même affirmation d'une souveraineté de la volonté qui amène Olivi à adopter une conception synchronique de la contingence<sup>52</sup>. Les circonstances dans lesquelles il l'a fait méritent d'être signalées. Le thème apparaît pour la première fois dans la question sur le libre-arbitre (II, 57), à l'occasion de la réfutation d'un argument provenant d'Averroès, portant sur l'impossibilité de deux actes contraires simultanés. L'affirmation d'une « prévalence » de la puissance sur ces actes opposés permet de sauvegarder la liberté d'une action qui aurait pu, au moment même où elle choisit l'un des opposés, accomplir l'autre<sup>53</sup>.
- 12 Mais cette liberté humaine n'offre qu'un miroir très déformé de la liberté divine. Le pouvoir (*posse*) qui est dit de Dieu ne correspond pas à une puissance (*potentia*), au sens propre du terme, à une capacité dont procéderaient les actes. Il s'agit au contraire du pouvoir (*potestas*) de produire comme effets les objets de son vouloir. Ce pouvoir exprime seulement le fait que le vouloir est immédiatement efficace, et nécessairement redoublé par la production de l'objet voulu<sup>54</sup>. Ce qui est d'abord l'objet du vouloir divin est ensuite son effet. De la sorte, la distinction entre volonté et puissance est interne au vouloir divin<sup>55</sup>. Comme Olivi le signale ailleurs, à proprement parler, on ne peut penser Dieu que sous les raisons de la volonté et de l'intellect, et toutes les autres raisons ne lui sont attribuées que dans un sens très métaphorique<sup>56</sup>.
- 13 L'absolue liberté divine permet d'affirmer sans difficulté que Dieu aurait pu ne pas vouloir ce qu'il veut. La réponse est plus complexe pour ce qui est de son savoir. Comme on l'a vu, Dieu connaît nécessairement tout connaissable, de même qu'il connaît nécessairement tout ce qu'il produit<sup>57</sup>. C'est précisément dans l'écart entre le possible et le voulu que se tient la possibilité d'un non savoir divin. Dieu ne connaît pas comme existant ce qui n'a pas été voulu comme tel. Le savoir qu'il a des choses existantes lui vient de la vérification de l'efficace du vouloir divin qui se porte sur tel ou tel objet<sup>58</sup>, mais il ne connaît pas comme tel ce qui n'a pas été voulu, et c'est à ce seul titre que son savoir est libre<sup>59</sup>. Il y a donc un double rapport du savoir au vouloir : le savoir détient une relative prééminence dans l'appréhension des quiddités possibles, mais il suit le vouloir quant à l'appréhension des existants effectivement voulus. Pour autant, ce n'est qu'une attribution de notre mode d'intelliger, qui ne correspond à aucune consécution réelle en Dieu<sup>60</sup>.

## La destruction des idées

- 14 C'est dans ce cadre, afin de préciser de quelle façon l'exemplaire divin se rapporte uniformément et sans changement à ses objets, qu'Olivi introduit une question annexe sur le statut des idées en Dieu. Le traitement même du problème dans ce cadre signale à lui seul le déplacement auquel se livre Olivi. Il n'y est pas question des idées comme point d'appui à la certitude de la connaissance. Le problème est déjà considéré comme réglé, et la solution qui sera prise ici ne vient que conforter *a fortiori* cet abandon.
- 15 La critique porte en premier lieu sur une opinion que l'on peut reconnaître comme celle de Thomas d'Aquin, ramenée à son expression la plus concise : l'exemplaire signifie l'essence divine en tant qu'elle est participable et imitable par les diverses créatures. Chaque idée représente une « raison d'imitabilité » par laquelle les créatures participent de l'essence divine<sup>61</sup>. Après avoir présenté l'opinion de Bonaventure, une autre prenant le parti de la pluralité réelle des idées en Dieu, puis sa réfutation par Arnaud Gaillard<sup>62</sup>, Olivi avance une cinquième opinion que l'on peut reconnaître comme la sienne. Elle présente l'acte divin, intelligence actuelle des choses possibles et à créer, comme l'exemplaire en tant qu'il est l'intelligence actuel de chaque chose<sup>63</sup>.
- 16 La réponse générale, donnée un peu plus loin, laisse entrevoir un léger flottement, une hésitation entre les deux niveaux du savoir divin (absolu, *sub disiunctione*, ou actuel, par vérification des objets voulus). Dans un sens large, l'exemplaire peut être pris comme représentation des seules quiddités possibles. Mais plus proprement dit, il est le discernement et la vérification de l'existence actuelle des choses voulues, pour le moment du temps dans lequel elles seront créées<sup>64</sup>. En ce sens, les idées ne sont pas autre chose que la connaissance actuelle et unique que Dieu a, de toute éternité, du nombre infini des choses qui ont été créées ou le seront dans le cours du temps. Le commentaire sur les premiers versets de Jean, lieu d'accueil majeur du néoplatonisme dans les Évangiles, permet de confirmer qu'il s'agit là d'une destruction de toute réalité intermédiaire entre le Créateur et la création. *La vie était en lui* (Jn 1,4) mais seulement au sens où le connu et le voulu sont dans un sujet connaissant et voulant. « Ceci ne pose réellement aucun mode d'être, sinon la seule similitude exemplaire, et la connaissance, la volonté et la puissance active de ce sujet connaissant et de l'exemplé »<sup>65</sup>. Comme on le verra, Olivi conserve le vocabulaire bonaventurien de l'exemplarité et de l'expression, mais le sens en est profondément transformé. L'expression est immédiate, elle n'indique que la relation qui lie le vouloir éternel à ses objets voulus qui apparaissent dans le cours de l'histoire<sup>66</sup>.

## Contre Thomas d'Aquin et ses adversaires

- 17 La critique de Thomas d'Aquin est menée du point de vue de l'absolue simplicité et liberté de l'acte divin. Présenter les idées comme les principes formels par lesquels l'intellect divin, s'inspectant lui-même, se reconnaîtrait comme imitable, revient à introduire une étape superflue. Si Dieu avait besoin de telles raisons pour accéder à la connaissance de ses objets, une dépendance interne apparaîtrait au sein de l'acte divin<sup>67</sup>. L'intellect humain a certes besoin de *species memoriales* pour saisir les choses absentes. En revanche, l'intellect divin, éternellement présent à toute chose, n'a nul besoin de telles raisons, mais peut se porter immédiatement sur ses objets. La critique de méthode est d'avoir indûment comparé l'intellect divin à l'intellect humain sans tenir compte de leur dissemblance sur ce point<sup>68</sup>.

- 18 Par ailleurs, ce savoir procédant par une inspection interne ne parvient pas à exprimer suffisamment la connaissance effective d'objets distincts. Un rapport (*respectus*) ne peut être connu avant son terme, puisque c'est lui qui constitue ce dernier comme terme d'un rapport. De la sorte, la découverte d'un rapport d'imitabilité ne suffit pas à faire connaître la chose imitable, puisqu'il la supposerait en fait déjà connue<sup>69</sup>. Il conviendrait alors de donner deux idées de chaque chose, l'une selon laquelle la chose est imitable, et l'autre selon laquelle elle est connue<sup>70</sup>. De plus, il paraît impossible de donner un fondement à ces rapports d'imitabilité dans l'essence divine<sup>71</sup>. La connaissance par inspection interne apparaît bien comme insuffisante et superflue. Enfin, cette position ne permet pas d'exprimer la connaissance distincte que Dieu possède d'individus d'une même espèce, dans la mesure où ceux-ci participeraient de l'essence divine selon la même raison d'imitabilité<sup>72</sup>. De la même façon, une connaissance qui passerait d'abord par des rapports d'imitabilité, éternels par principe, ne permettrait pas d'exprimer de quelle façon Dieu connaît les choses pour le moment dans lequel elles seront créées, ou distingue entre les choses qui seront créées et celles qui ne le seront pas<sup>73</sup>. Dieu connaît immédiatement les choses qu'il crée ; en les créant, il les exprime parfaitement et distinctement, sans qu'il y ait lieu de poser la moindre réalité intermédiaire<sup>74</sup>.
- 19 En dépit de leur visée apparente, ces critiques sont loin de n'atteindre que la position thomiste. Elles ne l'atteignent d'ailleurs que partiellement. En réalité, Thomas affirme une connaissance divine des singuliers – au nom de sa connaissance de la matière par laquelle les singuliers sont individués – aussi bien qu'une connaissance des futurs contingents pour le temps dans lequel ils seront en acte. Mais il est vrai que sur ces deux points, sa démonstration se passe totalement du concept d'idées, et s'oppose précisément à une connaissance divine à travers des causes universelles<sup>75</sup>. C'est justement sur ce terrain que Guillaume de la Mare a fait porter l'une des critiques de son *Correctorium*. Il reproche à Thomas d'affirmer que Dieu connaît les futurs contingents, non pas à travers leurs causes idéales, mais au nom de la coexistence de l'éternité divine à chaque partie du temps<sup>76</sup>. De la sorte Dieu est éternellement et immédiatement présent à chacune des choses créées, pour le seul temps dans lesquelles elles seront ou sont en acte.
- 20 Olivi connaît cette objection. Mais, loin de l'employer contre Thomas, il la reprend comme objection à sa propre thèse, et consacre de longues pages à la réfuter, en n'hésitant pas à la présenter comme « hérétique »<sup>77</sup>. Cette objection repose avant tout sur une incompréhension de l'immensité de l'éternité divine, que Guillaume de la Mare semble imaginer comme un instant antérieur au temps<sup>78</sup>. Il faut au contraire comprendre que l'éternité englobe toutes les parties du temps (y compris ses parties possibles et non advenues), en coexistant à chacune par une raison différente – chacune de ces raisons étant elle-même fondée dans le savoir divin antérieurement à l'advenue de cet instant dans le cours du temps<sup>79</sup>. Il est vrai, reconnaît Olivi, qu'une telle coexistence du passé et du futur excède toute expérience humaine, mais la difficulté même à la comprendre prouve davantage la vérité de la chose que sa fausseté<sup>80</sup>. Cette longue explication est complétée par d'autres arguments qui réfutent une connaissance divine à travers des raisons causales. L'efficace immédiate du vouloir divin prouve que celui-ci ne peut être absent des effets qu'il produit<sup>81</sup>. L'indétermination des futurs contingents avant qu'ils ne se réalisent signale qu'ils ne sont pas déterminés par une cause éloignée<sup>82</sup>. L'intelligence divine, enfin, n'affirme pas



l'être des choses créées nominalement (ce qui pourrait être un être d'essence distinct de l'existence actuelle), mais un être effectif qu'elle connaît de toute éternité<sup>83</sup>. Olivi n'y insiste pas, mais dans tout ce passage, son accord avec Thomas d'Aquin est réel. Sa critique précédente n'a fait que viser un thème qui ne joue plus un rôle crucial chez Thomas.

### Sauver Bonaventure

- 21 Avant de s'engager dans cette discussion avec Thomas, puis de réfuter l'objection de Guillaume de la Mare, Olivi avait cherché à sauver la position de Bonaventure. De celui-ci, il ne propose qu'une paraphrase des questions *De scientia Christi*, présentant la lumière divine comme expression de toutes choses<sup>84</sup>. Bien comprise, cette formulation peut s'accorder à la position d'Olivi, à condition de comprendre la « lumière divine » comme actualité et clarté de l'intelliger divin, et « ses expressions » comme ce même intelliger en tant qu'expression actuelle de ses objets. L'erreur serait de concevoir ces termes comme désignant une puissance intellectuelle et son acte<sup>85</sup>. À s'en tenir à cette seule citation, on pourrait penser à une relative fidélité. Mais en réalité, Olivi ne retient des questions *De scientia Christi* que la seule solution au problème de la pluralité des idées (q. 3) : l'expression est unique en tant qu'elle est la vérité divine ; elle exprime une pluralité en tant qu'elle se rapporte aux choses<sup>86</sup>. Dans le même temps, l'essentiel des réponses aux questions précédentes est rejeté. Bonaventure y affirme en effet que Dieu ne connaît pas les choses par leur essence, mais par leurs similitudes qu'il a en lui sous la forme de leurs raisons éternelles<sup>87</sup>. Pour Bonaventure comme pour Thomas, toute connaissance requiert que l'agent possède une similitude des objets à connaître, afin que l'intellect puisse s'assimiler à l'objet intelligible<sup>88</sup>. Dans le cas présent, puisque ces objets ne sauraient préexister à leur connaissance ni en être la cause, Dieu doit posséder en lui-même les formes des êtres qu'il crée. C'est en se connaissant lui-même qu'il se reconnaît comme imitable ou capable d'exprimer toute chose. En dépit de la différence de vocabulaire, la structure des deux argumentations est identique, et c'est celle-ci qu'Olivi récuse globalement. S'il conserve le vocabulaire de Bonaventure, ce n'est plus dans le même sens qu'il l'emploie. De la même façon, la constante similitude avec la lumière solaire que Bonaventure reprend de Robert Grosseteste est ramené à son statut de métaphore, en marquant bien la différence qui sépare l'émanation naturelle des rayons du soleil, de la production *ex nihilo* des créatures par la volonté divine<sup>89</sup>.
- 22 La question I, 6 suggère en effet que ce type d'inspection n'est pas un préalable nécessaire à la connaissance des êtres possibles, mais qu'au contraire Dieu les connaît immédiatement. On ne peut pas prendre pour une concession le thème de la vérification par l'intellect des objets voulus, par considération de la puissance qui les crée<sup>90</sup>. Ce trait ne dit pas que Dieu doit se connaître avant de créer, mais qu'il connaît les objets de son vouloir avant que ceux-ci n'existent en acte dans le temps. Il est probable qu'Olivi ait alors soutenu que Dieu n'a pas à se connaître avant de connaître ses objets possibles. Les textes disponibles ne permettent pas de trancher<sup>91</sup>.
- 23 De la même façon, la question insiste sur l'inutilité pour Dieu d'avoir à se représenter des objets avant de les produire : le savoir divin n'a pas besoin de se convertir sur lui-même pour les connaître. Il les connaît d'emblée, comme distincts de lui-même, par leur essence et non par leurs similitudes. Il faut donc bien conclure que le débat engagé avec Thomas atteint directement les thèses de Bonaventure. En rejetant la solution de

la deuxième question *De scientia Christi*, c'est l'ensemble de la question 4 qui est ruiné, dans laquelle la coopération des raisons éternelles (les idées comme similitudes des choses) est présentée comme nécessaire à la certitude de la connaissance humaine.

### Contre Arnaud Gaillard

- 24 Après avoir présenté les opinions de Thomas et Bonaventure, Olivi signale également deux autres opinions, dont la discussion est reléguée à la fin de la question. La première, qu'Olivi dit avoir vue soutenir, postule une pluralité réelle des idées en Dieu<sup>92</sup>. Il en a entendue une autre qui prétendait éviter cette erreur, en niant toute réalité des idées en Dieu<sup>93</sup>. Or cette dernière position correspond exactement à celle tenue par Arnaud Gaillard, telle qu'Olivi la prend à partie dans l'*Impugnatio*, en faisant explicitement référence à cette question<sup>94</sup>. De son côté, Arnaud avait également dénoncé Olivi sur ce terrain, non pas en critiquant sa propre position, mais en lui attribuant l'opinion que lui-même cherchait à combattre, à savoir la thèse de la pluralité réelle des idées en Dieu. La réponse d'Olivi dans la *Lettre à R.* est lapidaire : « j'ai expressément soutenu et écrit le contraire, en montrant que cet énoncé était hérétique et profane »<sup>95</sup>. C'est effectivement les termes qu'il emploie à ce propos dans la question I, 6<sup>96</sup>. La dénonciation d'Arnaud, sans se fonder sur un texte rédigé, attaque Olivi en fonction de ce qu'il a perçu du débat qui les opposait : si Olivi n'accepte pas sa thèse, c'est qu'il tombe dans l'erreur que lui-même parvient à éviter. La réponse fournie par la *Lettre à R.* est probablement identique à la confession donnée devant son ministre provincial Arnaud de Roquefeuil, qui fut sans doute transmise au général de l'ordre, Bonagratia de San Giovanni in Persiceto.
- 25 En examinant, tant le texte de cette question, les dénonciations d'Arnaud Gaillard que la réponse d'Olivi, la commission des maîtres et bacheliers franciscains réunis au couvent parisien en mai 1283 n'a pas pu prendre au sérieux l'accusation de son adversaire. En revanche, la critique de Thomas atteignait un grand nombre de maîtres franciscains<sup>97</sup> ; elle fut reprise dans la *Lettre des sept sceaux*. Dans le même temps, l'affirmation d'une co-présence de Dieu à chaque partie du temps fut également retenue contre Olivi<sup>98</sup>. Comme le nota l'un des censeurs en marge d'un codex utilisé à cette occasion : « ici, il parle sottement contre frère Guillaume de la Mare et l'opinion commune »<sup>99</sup>.
- 26 Toutefois, Olivi n'était sans doute pas le seul franciscain à proférer de telles sottises en ces années. À plusieurs reprises, lors de ses sessions quodlibétiques, en 1285-87, Richard de Mediavilla eut à s'expliquer sur des thèses typiquement oliviennes qu'il avait contribué à censurer. L'une d'elles portait précisément sur la question de la co-présence de l'éternité au temps, et sur ce point, le maître cherche davantage à montrer comment peut être sauvée la position de Guillaume de la Mare qu'à s'opposer à celle d'Olivi et de Thomas qu'il semble bien partager<sup>100</sup>.

## NOTES

1. Camille Bérubé, « Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand », in *Studies honoring Ignatius Charles Brady Friar Minor*, R. S. Almagno, C. L. Harkins éd., St. Bonaventure (N. Y.), Franciscan Institute Publications, 1976, p. 57-121, repris in Id., *De l'homme à Dieu selon Duns Scot, Henri de Gand et Olivi*, Rome, Istituto storico dei Cappuccini, 1983, p. 19-79. L'ensemble de ce chapitre est très largement tributaire de cet article, et d'autres travaux du même auteur, notamment : « Olivi, interprète de saint Anselme », *Die Wirkungsgeschichte Anselms von Canterbury. Akten der ersten Internationalen Anselmus-Tagung. Bad Wimpfen, 1970*, (s.l.n.d.), p. 147-158 repris in Id., *De l'homme à Dieu*, p. 225-239, et *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1976.
2. Pierre de Trabibus, *Ordinatio in I Sententiarum*, in A. Di Noto, *La Théologie naturelle de Pierre de Trabibus, O.F.M.*, Padoue, 1963, p. 107 : « Sed licet credam Augustinum in praefata sententia piam et rectam intentionem habuisse, fateor tamen me non intelligere quomodo ista positio habeat veritatem, licet quandoque tenuerim et adhuc, si veram eam caperem tenere sim paratus. Sequitur enim ex positione ipsa [...] quod divina lux quae non est aliud quam divina essentia, naturaliter ob omni intelligente modo aliquo videatur. Et hoc Augustinus sensit quod invalida et exilis videatur [...] Hoc autem manifeste est contra alios sanctos et contra Dionysium ... ».
3. Efreim Longpré, « Nuovi documenti per la storia dell'Agostinismo Francescano », *Studi francescani*, 9, 1923, p. 333 : « ... dixerunt aliqui quod praeter generalem Dei influentiam vel providentiam non requireretur aliud ad intelligendum, sed anima suo naturali lumine potest intelligere veritates. Sed quia bene advertunt dicta Augustini, dicunt ... Sed haec sententia utrum sit vera vel non nescio, sed tamen scio quod bene stare non potest cum verbis Augustini alibi dictis... », quaestio « utrum lux aeterna sit nobis ratio cognoscendi ». Je reprends les désignations d'*Ordinatio* et de *Lectura* (sur les livres II et III dans le cod. Florence, Bibl. Naz. Conv. Sopp. D. 6. 359) de H. A. Huning, « Die Stellung des Petrus de Trabibus zur Philosophie nach dem zweiten Prolog zum ersten Buch seines Sentenzenkommentars. Ms 54, Bibl. Comunale, Assisi », *Franziskanische Studien*, 46, 1964, p. 193-286 ; 47, 1965, p. 1-43. Une question du deuxième *Quodlibet* donne comme date présente l'année 1296, mais des renvois internes montrent que les lectures des livres II et III ont été données la même année que le premier *Quodlibet*, et donc probablement en 1294-95. [À ce sujet, S. Piron, « Le poète et le théologien. Une rencontre dans le studium de Santa Croce », *Picenum Seraphicum*, 19, 2000, p. 87-134.]
4. Étienne Gilson, « Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 1, 1926, p. 1-127.
5. Josef Koch, « Der Sentenzkommentar des Petrus Iohannis Olivis », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 2, 1930, p. 290-310, repris in Id., *Kleine Schriften*, Roma, Storia e Letteratura, 1973, t. 2, p. 168-189, à compléter par Victorin Doucet, « De operibus manuscriptis fr. Petri Ioannis Olivi in bibliotheca universitatis Patavinae asservatis », *Archivum franciscanum historicum*, 28, 1935, p. 412-414.
6. La critique menée par Olivi est très proche de celle qui produire quelques décennies plus tard Guillaume d'Ockham, sans que l'on puisse affirmer l'existence d'un lien direct entre ces démarches. Voir Armand Maurer « The role of divine ideas in the theology of William of Ockham », dans R. S. Almagno, C. Harkins (dir.), *Studies Honoring Ignatius Charles Brady*, St. Bonaventure (N.Y.), Franciscan Institute, 1976, p. 357-377.
7. S. Piron, « Chronologie des œuvres d'Olivi », *Oliviana*, 6, 2019 <lien : 000>

8. Cf. Pasquale Porro, *Enrico di Gand. La via delle proposizioni universali*, Bari, Levante, 1990, p. 99-105 ; Camille Bérubé, « Olivi, critique de Bonaventure et d'Henri de Gand », p. 84-94 ; Jean Paulus, « Henri de Gand et l'argument ontologique », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 10, 1935, p. 265-323.
9. Voir l'intitulé de la q. I, 2 : « an aliquid directe et immediate seu positive a nobis apprehensum sit Deus. Quod non est aliud quaerere quam an Deus videatur a nobis », dans Petrus Johannis Olivi, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, B. Jansen (éd.), Quaracchi, Coll. S. Bonaventurae, 1926 [désormais cité comme *Summa*], t. 3, p. 455.
10. Henricus a Gandavo, *Quodlibet I*, R. Macken (éd.), Leuven-Leiden, Leuven U.P.-Brill, 1979, q. 9, p. 49 : « habens tamen formalem ideam in Deo, per quam in Deo est ens quoddam antequam fiat ens in propria natura ».
11. *Summa*, q. I, 2 (ad 6), t. 3, p. 484 ; (ad 24), p. 495 ; q. 13 (ad 12), t. 1, p. 255.
12. *Summa*, q. I, 2, (ad 2), t. 3, p. 481 ; q. 12, t. 1, p. 228 ; q. 13, t. 1, p. 255.
13. *Summa*, q. I, 2 (ad 6), t. 3, p. 484.
14. *Ibid.*, p. 483-484 : « Rationes autem earum ideales, quamvis maneant rebus destructis, non tamen sunt illae rationes quae a nobis certitudinaliter apprehenduntur, quando cogitamus de perfectionibus et conditionibus rerum, etiam universaliter ... Illam tamen veritatem qua sic ab aeterno erant verae nos non videmus ».
15. *Summa*, q. I, 3, t. 3, p. 503 : « Alii autem, etiam magni, voluerunt et volunt quod Augustinus in hac parte fuerit Platonius ... », paraphrasant Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 84, art. 5. C. Bérubé, « Olivi, critique de Bonaventure », n'identifie pas cette allusion.
16. D'abord dans la q. II, 58 (vers 1278) puis dans les qq. II, 72-75 (vers 1282). Efrem Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi. Saggio*, Milano, Vita e pensiero, 1959, p. 471 et Camille Bérubé, *La connaissance de l'individuel au Moyen Âge*, Montréal-Paris, Presses de l'Université de Montréal-PUF, 1964, p. 100, voient à juste titre dans ces textes l'aspect le plus « révolutionnaire » d'Olivi.
17. *Summa*, q. 38 (ad 2), t. 1, p. 679 : « Beatus Augustinus tamquam in parte sequens dogma Platonium credidit omnem intellectum illustrari a luce aeterna et immediate contueri aliquas aeternas regulas eius ac deinde cetera in regulis illis ... »
18. *Summa*, q. 74, p. 131 : « dicendum quod pro quanto essentialis lux intellectus est recta et ad rectum et Dei recta imago, pro tanto habet vim rectae regulae ».
19. Le texte le plus intéressant à cet égard apparaît in *Summa*, q. 55, t. 2, p. 289. Voir aussi *Lectura super Isaiam*, D. Flood, G. Gál (éd.), *Peter of John Olivi on the Bible*, Bonaventure (N. Y.), Franciscan Institute Publications, 1997, p. 198.
20. *Summa*, q. I, 3, t. 3, p. 505 : « non sapit mentem Augustini ».
21. *Ibid.* : « istorum expositio satis parum videtur distare a modo illo erroneo superius improbato, maxime si ipsi intenderent Augustinum voluisse quod species intellectus essent ab ideis sicut a primis obiectis ».
22. Voir Thomas d'Aquin, *De substantiis separatis*, c. 16 (*Opera Omnia*, t. 40), p. 69, et *Summa Theologiae*, Ia, q. 84, art. 4, ad 1 ; q. 105, art. 3.
23. *Summa II*, q. 35-36, t. 1, p. 626-653 et *Lectura super librum de angelica hierarchia*, Vatican, Urbinat. lat. 480, f. 147vb-149ra.
24. *Summa*, q. I, 3, t. 3, p. 505 : « Dicunt enim quod lumen intellectus agentis de quo, ut dicunt, scriptum est, *signatum est per lumen vultus tui super nos*, est similitudo primae veritatis. Et ideo quae videntur in isto lumine dicuntur ab Augustino in lumine primae veritatis ... ».
25. Thomas d'Aquin, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, art. 10, ad 8 (*Opera Omnia*, t. 8), Parma, 1856. Le témoignage d'Olivi donnerait donc raison sur ce point à Édouard-H. Weber, *La personne humaine au treizième siècle*, Paris, Vrin 1991, p. 326, contre Gilson, « Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin », p. 119-120.

26. *Summa*, q. I, 3, t. 3, p. 510 : « Sed actio intelligendi dependet a nobis, et nos primo incipimus insistere ad intelligendum quam ratio aeterna nobis cooperetur, et ratio et causa huiusmodi actionis incipit a nobis et non ab ipso ratione aeterna ». Cette critique vaut aussi bien contre la coopération des espèces intelligibles émanées des idées divines, et atteint Thomas à ce titre, cf. *Summa Theologiae*, Ia, q. 105 a. 3.

27. «Utrum Deus potuerit nolle que voluit et vult et velle que noluit nec vult et idem, queritur de scientia eius, utrum scilicet, utrum potuerit nescire seu non prescire ea que scivit et scit debere fieri et esse et econverso », cité à partir de l'édition proposée ici en deux parties : *Quaestio de divino velle et scire* <lien : 000> et *Quaestio de ideis* <lien : 000>.

28. Ces questions, *II Sent.* q. 4-6, 16, 33-36, 50-51, 57-58, connaissent déjà le *Correctorium fratris Thomae* de Guillaume de la Mare, mais sont antérieures aux premières *Quaestiones de perfectione evangelica*, elles-mêmes antérieures à l'été 1279.

29. *Quaestio de divino velle et scire*, §§ 000 : «... dicendum quod necesse est, tam secundum fidem catholicam quam secundum rationem rectam, ponere quod Deus potuerit nolle facere eas res quas facere voluit et vult, et potuit velle multa que noluit, et idem dico de divino scire [...] Nam si Deus nullo modo potuit in rebus condendis aut non condendis aliquid aliter velle quam voluit, nichil omnino libere et imperiose dominationis super ipsas res habuit aut habet ».

30. *Ibid.*, § 000 « ... dicendum quod nichil quod in Deo sic sequitur secundum rem aliquid quod sit in Deo, vel in aliquo alio, unde nec intelligere sequitur ibi velle nec econverso, cum secundum rem sint id ipsum, in ratione, tamen unius includitur aliquando ratio alterius et non econverso » ; *Ibid.*, § 000 : « dicendum quod non debet poni quod divinum intelligere eodem modo et eisdem causis representet obiectum divinum velle quibus illi ponebant hic de ideis respectu divine intelligere ; non enim hoc fit ad hoc quod Dei voluntas possit prodire in actu volendi, cum Dei velle a nulla potentia producat, sed sit absolute ipsum esse Dei et secundum rem idem quod intelligere. Sed solum debet per hoc intelligi quod divinum velle exigit in ratione sui obiecti quod includatur in ea ratio cogniti. Unde divinum velle ex se et immediate fertur in ipsum rem sicut et divinum intelligere, quamvis non feratur in rem nisi ut cognitam a divino intellectu. »

31. La définition des « raisons réelles » comme mode d'intelligibilité partielle, n'impliquant aucune différence réelle, apparaît in *Summa*, q. 7 (ad 5), t. 1, p. 144 : « Si tamen daretur una ratio includens in se totam plenitudinem essentiae et omnes modos intelligibilitatis eius, talis ratio non posset plurificari ; nihilominus tamen haberet intra se plures rationes partiales quia continet in se omnes rationes rei » et q. I, 2 (ad 29), t. 3, p. 497-498 : « Quando enim in una simplici essentia duae rationes comprehenduntur, illa essentia potest intelligi secundum unam illarum rationum, non intelligendo eam secundum alteram, quamvis secundum totam intelligibilitatem suam non intelligatur, nisi intelligatur secundum omnes rationes suas quas habet ».

32. *Quaestio de ideis*, § 000 : « omnes dicunt idem totum, sed nulla earum dicit idem totaliter. Defectum ergo totalitatis seu totalis significationis qui per alias rationes suppletur, intendimus significare per hoc quod dicimus quod una ratio est non est alia, et quod non sunt eedem sed diverse »

33. *Quaestio de divino velle et scire*, §§ 000 : « Ad evidenciam huius veritatis et omnium argumentorum est primo notandum quod maior pars argumentorum que contra hoc fiunt, aut fieri possunt, sumitur a propositionibus que in sua plena universalitate sunt false et a convenciis que a simili in eo quod est dissimile inferunt suum simile, seu potius suum dissimile ».

34. *Ibid.* « Secundo est notandum quod id quod super omnia turbat intellectum quorundam in pura intelligencia huius veritatis, et etiam consimilium, est defectus distinguendi inter actum et obiectum ymaginationis et intellectus, et inter proprium et commune ».

35. *Ibid.* : « Proprium vero sibi soli habet tria ad presens, quorum primum est quod in eo non est aliqua exitus, seu aliqua productio. Non enim est actus progrediens a potentia vel a quocumque alio [...] Secundum est quod sicut in nobis potentia nostre voluntatis est potens immediate super actus oppositos et ipsis mediantibus super obiecta opposita, sic actus divini velle est immediate

potens super obiecta opposita et super effectus extrinsecos oppositos [...] Tertium est quod in Deo non est libertas seu dominium super actus intrinsecos oppositos nec super aliquid intrinsecum, sicut est in nobis, quia hoc non posset esse ibi sine diversitate essentialium et etiam graduum. Esset enim ibi subiectio et dominatio... ». Une série de distinctions symétriques est présentée dans le *Tractatus de Verbo*, Robert Pasnau éd., *Franciscan Studies*, 53, 1993, p. 121-153.

**36.** *Quaestio de divino velle et scire* : « ... cum Deus et totus eius actus sit de se absolutissimus nec ad aliquam rem sit de sua natura protensus aut applicatus aut etiam ordinatus... ».

**37.** *Quaestio de ideis* : « Ex eisdem autem potest improbari illud aliud dictum eorum quod in eodem predicto argumento est tactum, quod scilicet Deus nichil vult nisi volendo suam bonitatem ». Cf. Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae*, Ia, q. 19 art. 3 ; *Summa contra Gentiles*, I, 80, 87 et II, 23 ; *Quaestiones disputatae de Veritate*, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1973, t. 3, q. 23, art. 4, p. 662-663.

**38.** *Quaestio de ideis* : « Divinum enim velle immediate fertur super omnia sua obiecta, nec preter se habet aliquam aliam rationem que sit sibi causa formalis vel finalis vel quecumque alia ad hoc quod velit istam vel illam rem. Unde et quando dicitur quod 'omnia vult propter suam gloriam', non est sensus quod sua bonitas vel gloria sit ratio motiva aut causa finalis illius velle quo Deus vult illam rem fieri, quia impossibile est dare in Deo aliquod velle quod habeat aliquam causam moventem vel finalem. Unde sensus est quod Deus vult res taliter fieri quod ipse res ad suam gloriam tamquam in suum finem ultimum ordinentur. Est enim sensus quod bonitas ipsius divini velle seu eius benignissima libertas est tota causa quare res fiunt. Unde quando dicimus 'Deus vult hoc propter suam bonitatem', idem est quod dicitur vult hoc ex suam bonitatem ; et iterum huius sensus est quod divinum velle sola sua bonitate habet hoc vel illud pro obiecto, non ex aliqua utilitate vel necessitate ».

**39.** *Ibid.* : « Si autem contra hoc instetur quod divina voluntas est determinata ad Deum diligendum et divinam essentia est determinata ad productionem personarum, patet quod instantia hec frivola est, quia hoc non est per aliquam determinationem seu determinatam applicationem divine nature et voluntatis, sed solum per excessivam sufficientiam bonitatis et actualitatis que est in ei, quia divina voluntas non posset non diligere summum bonum, nisi deficiendo a ratione summe bonitatis, unde hec posse non esset posse, sed potius deficere a vero posse, et idem est de productione personarum ».

**40.** Vor par exemple, P. J. Olivi, *Quaestiones de incarnatione et redemptione. Quaestiones de virtutibus*, A. Emmen, E. Stadter éd., Grottaferrata, Coll. S. Bonaventura, 1981, q. 1, p. 42 : « Loquendo de potentia Dei absoluta, prout scilicet rescipit ens absolute absque respectu ad convenientiam vel disconvenientiam ordinis decentis et indecentis... ».

L'étude des différents passages dans lesquels Olivi y a recours offrirait une image plus complexe que celle que résume William J. Courtenay, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina, 1990, p. 98. En raison de la perte des questions qui suivaient la q. I, 6, la question ne peut être abordée qu'à partir des quelques textes subsistants portant sur la prédestination (notamment *Summa*, q. 117 app.).

**41.** *Quaestio de divino velle et scire*, ad 2 : « dicendum quod per velle et nolle possumus significare actum divini velle secundum suam essentiam absolutam ... Aut possumus per hoc significare ipsum actum in ordine ad obiecta opposita seu prout est huius vel illius obiecti ».

**42.** *Ibid.* (ad 5) : « Deus ex se et absolute non habuit nolle alicuius, ita parum sicut velle non habuit » ; (ad 7) : « bene potest dici quod Dei velle quantum est de se seu ex vi absoluta sue nature non erat huiusmodi, nec est, sed solum ex libertate sua ».

**43.** *Ibid.* : « cum enim scientia, quantum est de se, se extendat ad omne scibile, dicere quod divina scientia non possit extendere se ad omne scibile est idem quod dicere quod in eo non est omnis ratio et perfectio scientie ».

44. *Ibid.* : « Unde de se et absolute omnis terminos et quiditates cogitabiles divinus intellectus de sui nature et necessarie intellexerit et intelligit. Hoc est dicere quod divinum intelligere de se et necessario fuit intelligere talium obiectorum. Semper enim scivit, et non potuit non scire, quid est res quaecumque scibilis seu possibilis et quid est ipsum existere quod eis dare potuit [...] Sed hoc non est scire eam ut actualement, unde non ex se et necessario alteram illarum scivit ut veram et actualement ».

45. *Ibid.* : « Oportet igitur quod divinus actus habeat in se equivalenciam, seu potius prevalenciam actuum oppositorum. Sed hoc est impossibile nisi sub distinctione possit esse oppositorum obiectorum, aut nisi sub disiunctione possit esse et non esse eiusdem obiecti absque alia sui variatione » ; « Potest enim divinus intellectus obiecta contradictoria aliquo modo simul apprehendere et aliquo modo hoc potuit disiunctive, et consimiliter potest dici de divino velle ».

46. *Summa*, q. 3, p. 58 : « ... unde et de iis quae fecit potuit scire oppositum, potuit enim scire sub disiunctione utramque partem contradictionis esse veram ... », pour citer dans un passage qui résume la même argumentation.

47. *Quaestio de divino velle et scire* : « illud quod Deus quantum est de se et absolute non volebat, per libertatem suam voluit ».

48. *Ibid.* (ad 14) : « Licet etiam odire vel nolle videantur in se implicare negationem vel quadam contrarietatem secundum rem, tamen semper dicunt velle affirmativum. Non enim aliud dicunt quam velle prout fertur super partem contradictionis negativam, unde non est aliud nolle hoc fieri quam velle hoc non fieri ».

49. *Ibid.* : « Si autem queratur an saltem ex hac ratione debeat concedi quod divini velle fuerit huius vel illius obiecti potentialiter vel contingenter, dicendum quod magis proprie debet dici quod fuerit libere huius vel illius. Contingentia enim, proprie accepta, includit aliqua defectibilitatem circa eius cuius est, unde illi qui posuerunt eam in divino velle, credo quod non aliud voluerunt significare nisi libertatem divini velle qua libere et non ex aliqua necessitate vel naturali determinacione est huius vel illius obiecti ».

50. *Ibid.* : « per negationem qua in Deo negamus aliquod scire vel velle, dicendo hoc quod scit et vult nescire vel nolle, non intendimus negare essentiam divini actus nec aliquid sibi essentielle, sed solum per hoc intendimus negare respectu eius, hec vel illa obiecta, aut ipsum a talibus obiectis. Sensus enim est : potuit enim hoc nescire et nolle, idest divinum scire et velle in se ipso semper manens absque aliqua sui desitione et variacione potuerunt non esse actus istorum obiectorum quorum nunc sunt actus. Per huius igitur negationes nichil in Deo reale adimitur, nec per contrarias affirmationes aliquid reale sibi additur ».

51. *Quaestio de ideis*, § 000 : « Quod autem dicitur quod non possunt esse in Deo successive bene concedo, nichilominus tamen pro toto illo nunc eternitatis pro quo unum fuit, potuit sub disiunctione esse et reliquum, sicut et in exemplo dissimili dicimus quod voluntas nostra respectu eiusdem nunc potuit disiunctive in opposita ».

52. La dépendance de Duns Scot à l'égard d'Olivi sur ce point a été relevée par Stephen D. Dumont, « The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency », *The Modern Schoolman*, 72, 1995, p. 149-167, qui n'a toutefois pas noté les lieux les plus importants dans lesquels Olivi en fait usage, ni le point d'origine de cette innovation qui constitue une réponse immédiate aux thèses condamnées en mars 1277.

53. *Summa*, q. 57 (ad 3 et 4), t. 2, p. 340-341 : « Ad tertium dicendum quod bene concedo quod nihil potest simul in opposita, nisi habeat potestatem non solum aequivalentem, sed etiam praevalentem duabus virtutibus contrariis [...] sed tamen non propter hoc

debet dicere quod habeat in se contrarias rationes... Si autem dicatur quod Averroes ponit primam, super VIII *Physicorum* et alibi [...] quaero quomodo probant eam, sciens quod eam supponit, non probant. Ad quartum dicendum quod licet Averroes maiorem huius ponat et ex dictis Aristotelis eam trahat, ipsa tamen est falsa nec ab aliquo eorum probata [...] Non enim oportet quod illud quod potest in opposita sub disiunctione, hoc est, quod in eadem hora habet potentiam pro quocunque illorum, ita tamen quod, si unum agit, tunc ab altero cesset, non, inquam, oportet quod simul agat utrumque vel simul cesset ab utroque ; sed potius sequitur quod sic agat alterum quod potuerit pro eodem nunc agere aliud cessando a primo et e contrario. In hoc autem nulla contradictio implicatur, sed potius vera libertas potentiae astruitur ». Cette question, rédigée parallèlement à la question I, 6, se situe également dans le contexte des condamnations de 1277. Plus précisément qu'Averroès, cette critique pourrait viser l'un des *Averroïstes*, mentionné peu après (« Hoc est igitur quod latuit Averroïstas », *id.*, p. 343). Voir aussi, *Ibid.*, ad 19, p. 348-353. [Voir à présent, S. Piron, « Olivi et les averroïstes », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 53, 2006, p. 251-309.]

54. *Quaestio de divino velle et scire* : «... quando dicimus Deum posse vel potuisse quod vult et non vult, per hoc verbum 'posse' non intendimus significare potentiam aliquam respectu divini velle, proprie sumendo potentiam. Sed solum per hoc intendimus significare quod divinum velle est potentissimum et imperiosissimum ad hoc ut dicit huius vel illius obiecti ... Non enim dicimus quod quia Deus facit rem esse, vult eam esse, sed potius quia vult eam esse, facit eam esse, et ita non sequitur quod divinum velle sit effectus vel actus divine potestatis, sed potius quod sit ipsa potestas ». Voir aussi : «Non enim est actus progrediens a potentia vel a quocumque alio. Sed potius ipse actus in quantum est per se ipsum ens, et super effectus creatos per se ipsum potens, habet non solum rationem actus, sed etiam potentie ».

55. *Ibid.* : «... efficacia divini velle semper redundat super suum obiectum volitum [...] Unde quando in Deo distinguimus scientiam, voluntatem et potentiam, per potentiam non significamus aliquam rationem potentie que sit a voluntate diversa, eo modo quo in nobis sunt potentie motive et exsecutive eius quod imperat nostram voluntas, sed solum per hoc significamus ipsam voluntatem prout est efficax super suos effectus ».

56. *Summa*, q. 54, t. 2, p. 250 : « sed intellectus et voluntas videntur in his conditionibus excedere omnes formas creatas, in tantum quod nullam rationem formalem possumus in Deo ponere nisi valde metaphorice nisi quae spectant ad rationem intellectus et voluntatis. Unde et secundum isti duo dicimur facti ad imaginem Deo ».

57. *Quaestio de divino velle et scire* : « sicut immensitas divine essentie sic in se existit quod nichil potest fieri quin sit ei presens, sic immensitas divini intelligere tante claritatis est quod nihil potest habere entitatem aut veritatem quin sit ei presens ».

58. *Ibid.* : « Aliter igitur potest esse divinum velle diversorum obiectorum, et aliter divinum scire. Divinum enim velle habet hec ex sua libertate, divinum vero scire ex obiecti verificatione quam accipit a divino velle quando sua eterna efficacia in certo tempore determinatur ad esse creatum ».

59. *Ibid.* : « Divini igitur scire potuit non esse huius obiecti per hoc quod ipsum obiectum potuit non esse, si Deus oppositum voluisset. Potuit autem esse multorum aliorum, per hoc quod Deus potuit multa alia velle facere que noluit ».

60. *Ibid.* : « Licet enim intellectus divinus secundum modum intelligendi nostrum precedat actu divini velle quoad quiditates obiectorum absque actualitates essendi acceptas, sequitur tamen ipsum quantum ad apprehensionem actualis existentie rerum ».



**61.** *Quaestio de ideis*, § 000 : « Quidam enim volunt quod exemplar significet divinam essentiam prout est diversimode participabilis et imitabilis a diversis creaturis, una vero ratio ymitabilitatis, unam dicit ydeam et specialiter respectu illorum que Deus fieri disposuit seu voluit ». Comparer avec Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, 1a, q. 15, a. 2 : « Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem. Sic igitur inquantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae » ; Id., *Summa contra Gentiles*, I, 54. Cf. L. B. Geiger, «Les idées divines dans l'œuvre de St Thomas», dans A. Maurer, E. Gilson et al. éds, *St Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, t. 1, p. 175-209 ; François-Xavier Putallaz, *Le sens de la réflexion chez Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1991, p. 218-220.

**62.** Ces opinions et leurs réfutations sont présentées plus loin.

**63.** *Quaestio de ideis*, § 000 : « Quidam vero alii volunt quod actus divinus qui est intelligere in quantum est actualis intelligencia seu actuale intelligere omnium rerum Deo possibilium et etiam fiendorum, est exemplar rerum in quantum vero est actuale intelligere huius vel illius rei, ita proprie sicut si totus esset determinatus ad ipsum, est illius ratio rei, vel ydea ».

**64.** *Ibid.* § 000 : « Divinum intelligere potest dici quorundam ratio representativa seu actualis representatio quorundam, vero magis proprie debet dici ratio diiudicativa et affirmativa seu negativa seu potius actualis diiudicatio seu affirmacio eorum, sicut enim in nobis simplex apprehensio quiditatum seu terminorum est per quandam seu cum quadam representatione earum. »

**65.** P.J. Olivi, *Lectura super Iohannem*, 1, 4, Firenze, Bibl. Laur., Plut X dext. 8, fol. 6vb : « Nota quod potius dixit erat vita in ipso quam erat in ipso, ne credatur quod esset in ipso secundum propriam essentiam, sed quam existit in suo esse creato. Non enim erat ibi nisi sicut exemplatum seu representatum vel cognitum est in representante et cognoscente, et sicut volitum et excogitum est in volente et excogitante. Hic autem modus essendi nihil realiter ponit, nisi solam exemplarem similitudinem et cognitionem et voluntatem et activam potentiam ipsius cognoscentis et exemplatis, quia nec divinum scire et velle non solum sunt actus vite sicut in nobis, ymo etiam sunt totum esse et vivere Dei, et tota essentia et vita ipsius [...] Hoc autem potius dixit de rebus factis in quibus etiam omnia fienda tamquam iam apud Deum quasi facta includit, potius quam de possibilibus fieri, quia facta et fienda pro tanto plus ceteris in Deo existunt et vivunt pro quanto eorum actuale existere est preceteris volitum et previsum a Deo, ita quod tota actualis causalitas eorum eternaliter fuit in Deo, eque perfecte sicut est in ipso in ipsa hora qua fuerit ab ipso. ».

**66.** À ce titre, la critique des idées est strictement corrélative de l'extraordinaire extension qu'Olivi donne aux relations. Sur ce point, voir Alain Boureau, « Le concept de relation chez Pierre de Jean Olivi », dans A. Boureau, S. Piron (dir.), *Pierre de Jean Olivi (1248-1298): Pensée scolastique, dissidence spirituelle et société. Actes du colloque de Narbonne (mars 1998)*, Paris, Vrin, 1999, p. 41-55.

**67.** «... erit dare in Deo aliquid dependens ab altero et naturaliter posterius illo et aliquod essentielle productum ab altero. Huiusmodi enim rationes se habebunt sic ad actum divini intelligere quod sine ipsis et sine aspectu earum non poterit esse», *id.*, fol. 158rb.

**68.** «Unde isti qui modum illum posuerunt videntur divinum intellectum comparasse nostro», *ibid.* De fait, Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, 1a, q. 15, art. 2 : «Sicut

aedificator speciem domus concipere non potest nisi apud ipsum esset propria ratio cuiuslibet partium eius, sic igitur oportet quod in mente divina sint propriae rationes», et q. 44, art. 3.

69. «Preterea, prius oportet intelligere extremum alicuius respectus quam ipsum respectum, aut saltem simul, nec ipsum extremum intelligo per ipsum respectum, ergo per aliud oportebit intelligere creaturam quam per respectum ymitabilitatis secundum quam divina essentia diversitate refertur ad creaturas, seu potius creature ad ipsam ; oportebit ergo prius intelligere ipsa extrema seu terminos huius respectus», *I Sent.* q. 6, fol. 158rb-va. Voir aussi, *II Sent.* q. 57, t. 2, p. 346 «Certum enim est quod relatio non potest naturaliter praecedere sua extrema», et q. 37, t. 1, p. 658.

70. «secundum hoc oportebit dare in Deo uniuscuiusque rei duas ydeas, ita quod duobus modis erit Deus exemplar omnium, uno modo secundum quod sua essentia est diversimode imitabilis, alio vero modo secundum hoc quod in Deo est actuale intelligere omnium seu actualis intelligentia omnium rerum», *I Sent.* q. 6, fol. 158rb.

71. «Preterea, quomodo et per quid divina essentia representat huiusmodi imitabilitates diversas, maxime cum ipsa non sit participabilis ab aliquo univoce, nec in ydemptitate numerali? Videre enim divinam essentiam, ut ita dicam totam intentionem eius in quantum talem, non est videre aliquam aliam essentiam et maxime non sibi univocam, nec huius imitabilitas ponit aliquid in divina essentia, etiam secundum rationem realem, nisi solum ipsam Dei essentiam», *id.*, fol. 158va.

72. «Preterea individua unius speciei in nullo sibi dissimilia, quomodo per hunc modum intelligetur a Deo, cum eodem modo Dei essentiam imitentur ... Diversus autem gradus participandi istas aut diversus gradus participandi rationes generales entis non sufficiat ad apprehendendum diversitatem omnium specierum creabilium aut creatarum, non videtur quomodo per hanc viam Deus possit plene omnia intelligere», *id.*, fol. 158rb.

73. «Non enim video quomodo exemplari universaliter se habente in representando omnia possit Deus idem scire et nescire. Non video etiam quomodo divina essentia per hunc modum possit representare esse rerum pro tempore pro quo vult Deus eas fieri magis quam per alio, aut quando Deus vult eas fieri potius quam quando non vult ... Non video quomodo videat esse rerum fiendarum potius quam non fiendarum et econverso», *id.*, fol. 158va. Voir aussi *Quodlibet* II, 2, cité par Alain Boureau, «Le concept de relation chez Pierre de Jean Olivi».

74. «Nemo enim sane poterit negare quin divinum intelligere in quantum actualiter intelligit res, perfecte exprimens eas, cum ipsum in quantum tale, sit actu actualissima obiectorum expressio et representatio et distinctio seu discretio», *I Sent.* q. 6, fol. 158rb.

75. Thomas de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q. 14, art. 11 et art. 13.

76. Guillelmus de Mara, *Correctorium fratris Thomae*, in Palémon GLORIEUX, *Les premières polémiques thomistes. Le Correctorium Corruptorii* Quare, Le Saulchoir, Kain, 1927, art. 3, p. 18-20.

77. «quidam ex illis rationibus moti fuerant ad dicendum quod Deus non videt res futuras propter aliquam presenciam sui aspectus ad illas, sed solum propter rationes ydeales representantes futura. Unde et volunt quod Dei eternitas non attingit presencialiter omnia tempora et temporalia in ipsis suis naturiis quamdiu non sunt in se ipsis, nisi solum pro tanto quia rationes causales et ydeales omnium temporum et temporalium sunt Deo presentes ab eterno. Hoc autem meo iudicio est simpliciter hereticum et contra omnem opinionem omnium magistrorum, sicut in scriptis eorum solempnibus patet et est expresse contra dicta sanctorum», *I Sent.* q. 6, fol. 159rb.

**78.** «Ostendit hoc quidem primo Dei eternitas que non est sic ymaginanda quasi non sit nisi unum nunc actualiter non excedens ambitum unius nunc temporalis ... Hec enim ymaginatio manifeste ponit Deus eternitatis actualement et presenciam ambitum non esse immensum», *id.*, fol. 160ra.

**79.** «Oportebit ut credo responderi ad questione premissa quod sicut tempus preteritum, presens et futurum non habent nec habitura sunt simul esse, sed sunt ad se invicem distancia, quod sic secundum alium ordinem, seu secundum aliam rationem unum sit presens Deo et aliud secundum alia, unumquodque scilicet in suo ordine ; unum scilicet in ordine prioris et aliud in ordine posterioris. Aliqua igitur rationem ambitus divini nunc attingit unum et aliud aliam, sed veritas istarum rationum erat in divino nunc antequam ipsa essent, ita quod quamvis in eis non sit ordo prioris et posterioris, tamen secundum unam erat Deus attingibilis a preterito, secundum aliam a futuro. Sed iste rationes non dicunt aliud quam coexistentia Dei cum diversis temporibus, ergo huiusmodi coexistentia secundum quam Deus coexistit omnibus temporibus, attingendo unumquodque in suo ordine, erat prius tota simul in Deo», *id.*, fol. 160ra-rb. Ces passages méritent d'être rapprochés de l'analyse de la réalité du temps présentée dans la question inédite du cod. Borgh. 322 étudiée par Ruedi Imbach et François-Xavier Putallaz, «La conception du temps chez Olivi», in *Narbonne. La question I*, 6 y fait expressément référence : «Pro quanto autem dictum Augustinum de existentia temporis preteriti et futuri possit verificari, ex questionibus de tempore satis potest haberi, ubi dictum est quod esse simpliciter, quale est esse permanens et presentiale secundum omnes suas partes non habent nisi in anima ; esse vero in fieri seu sumptum pro fieri habent veraciter in rerum natura», *id.*, fol. 177vb.

**80.** «... omnia experimenta que nos experimur sunt contraria huius rei. In nullo enim potest nobis occurrere quod prior duratio sit eadem cum futura, ita quod simul et semel attingat preterita et futura. Et certe huiusmodi difficultas et singularitates magis attestantur veritati rei quam falsitati aut dubietati quia nunquam Deus meus occurreret in meo intellectu ut verus et summus Deus, nisi aliquo modo occurreret mihi ut summe et inaccessibilis et ut summe singularis», *id.*, fol. 162ra.

**81.** «Ostendit hoc etiam secundo Dei activa efficacia seu potestas. Nulla enim causa est sufficienter efficax ad producendum effectum nisi pro quanto est presens. Nunquam enim absens in quantum tale est efficax, sed Deus fuit efficax ab eterno ad producendum omnia tempora et temporalia, ergo sua efficacia fuit eis presens», *id.*, fol. 160vb.

**82.** «Ostendit etiam tertio hoc futurorum contingentium variabilitas. Contingentia enim pro toto tempore pro quo precedunt eorum actualement esse, nullam habent determinacionem ad esse nec in se nec in aliqua causa, etiam in voluntate Dei. Alias non evenirent contingenter et per alias cause eorum essent determinate ad eorum productionem», *id.*, fol. 161ra.

**83.** «Ostendit etiam quarto divine intelligencie veritas. Quicquid enim Deus videt in re et de re quando est actu, videt ab eterno. Ergo eius esse, non solum nominaliter sed verbaliter acceptum, et realem affirmationem ipsius esse de re quam presenciam ita re esse videt quando res est, vidit ab eterno», fol. 161rb.

**84.** «Alii vero volunt quod lux divini intellectus pro eo quod est exemplar genus, est potens exprimere non solum unum genus rerum, sed omnia ; ipsa igitur, ut est lux omnia exprimens, est exemplar omnium ; expressiones vero eius determinate sunt rationes rerum determinate, quas respectu fiendorum quidam ydeas vocant. Dicuntque quod quia divina lux est sua expressio, ideo ipse expressiones sic determinate

exprimunt unamquaque rem, quod tamen non sunt plura lumina sed solum una lux...», q. I, 6, *ibid.* Cf. Bonaventura, *De Scientia Christi*, q. 2 in *Opera Omnia*, t. 5, p. 9 : «quia enim ipse intellectus divinus est summa lux et veritas plena et actus purus, sicut divina virtus in causando res sufficiens est se ipsa omnia producere, sic divina lux et veritas omnia exprimere ... et quia expressio est quaedam assimilatio, ideo divinus intellectus, sua summa veritate exprimens, habet aeternaliter omnium rerum similitudines exemplares, quae non sunt aliud ab ipso, sed sunt quod est essentialiter», et q. 3, p. 13 «Potens est autem divina veritas, quamvis sit una, omnia exprimere per modum similitudinis exemplaris, quia ipsa est omnino extra genus».

**85.** «et forte est idem cum secundo modo bene intellecto», fol. 158ra ; «Secundus autem modus potest sane intelligi si "lux divina" sumatur pro actualitate et claritate divini intelligere, et si nomine "expressionum suarum" non aliud intelligatur quam ipsum Dei intelligere, ut est actualis expressio uniuscuiusque obiecti secundum suam propriam rationem, et hoc modo non differt ab ultimo modo», fol. 158vb.

**86.** « ... expressio secundum id quod est nihil aliud est quam ipsa veritas, sed secundum ad quod est, tenet se ex parte rerum quae exprimuntur. Unde expressio unius rei et alterius rei in divina vel a divina veritate, secundum id quod est, non est aliud et aliud, sed secundum id ad quod est, plurificari dicitur», *De scientia Christi*, q. 3, p. 14.

**87.** «... divinus aspectus in cognoscendo non desilit extra se, sed aspiciendo se ut veritatem ... per rationes aeternas, quae sunt idem quod ipse, cognoscit quaecumque cognoscit... », *id.*, q. 1, p. 5 ; «Deus cognoscit res per rationes aeternas ... Hae autem sempiternae rationes non sunt rerum essentiae verae et quidditates, cum non sint aliud a creatore ; creatura autem et Creatore necessario habent essentias differentes et ideo necesse est quod sint formae exemplares, ac per hoc ipsarum rerum similitudines representativae, et ideo cognoscendi rationes sunt, quia cognitio hoc ipso quod cognitio, assimilationem dicit et expressionem inter cognoscentem et cognoscibile. Et ideo ponendum est, secundum quod sancti dicunt et rationes ostendunt, Deus cognoscere res per earum similitudines», *id.*, q. 2, p. 8.

**88.** Cf. *id.*, p. 7, arguments 3 et 4 en faveur de la connaissance par les similitudes.

**89.** «Exemplaris enim Dei intelligentia non solum est causa rerum quia est idem realiter quod Dei voluntas que est utique causa rerum, nec solum quia voluntati presentat obiecta creabilia vel creanda, sed etiam quia creabilia primo habent in ipsa et ab ipsa rationem entis scibilis et factibilis, non enim dei scientia seu intelligentia accipit rationem sciendi quidditates rerum creabilium ab ipsa quidditate vel entitate rerum, ymo potius econverso, sicut radii solaris a luce solis per durationem analogicam exeunt, tanquam quadam ipsius similitudines seu participationes, sic res exemplate exeunt per creationem a scientia exente, propter quod sunt expressa similitudo ipsius. In hoc tamen est differentia quia lux emittit ex se radios per viam naturalis necessitatis, et naturalis generationis, Dei vero exemplaris scientia educit creaturas de nihilo per suam voluntariam et imperiosam <potentiam> quam habet, ex hoc quod est idem realiter quod voluntas», *Lectura super Iohannem*, Florence, Laur. Plut. X dext. 8, fol. 7ra-rb.

**90.** *Quaestio de ideis*, § 000 : « potius deberet dici quod Deus videt res diversas per hoc quod videt totam suam potentiam per quam potest facere diversa quam per hoc quod videt suam essentiam et diversimode participabilem, et tamen ipsi hoc non concedunt, quod Deus sufficienter res videt per hunc modum», q. I, 6, fol. 358va.

**91.** Il faudrait ici tenir compte d'une question perdue, *An possit intelligi Deum creasse res non preintellectum productionem*, citée par la *Lectura super Iohannem*, Firenze, Bibl. Laur.,

Plut. X dext. 8, fol. 6va : « ... quidam crediderunt quod sicut mens nostra nullum opus extrinsecum potest facere sine verbo interno, quo excogitat et imperat illud opus fiendum, sic nec Deus Pater possit aliquod opus extrinsecum facere sine suo Verbo ... Sciendum tamen quod in eorum dicta continetur non modicus error, sicut in questio an sit generatio in divinis et in questio an possit intelligi Deum creasse res non preintellectum productionem, ubi plenius ostendi. [...] Non enim Deus pater nihil per se potest cogitare vel actualiter scire sine Verbo per quod et in quo illud cogitet, sed nos nihil possumus cogitare sine verbo ». Un autre passage montre que le vouloir et le savoir sont appropriés au Verbe et à l'Esprit selon des raisons différentes, *Lectura super Genesim*, Paris, BNF lat. 15559, fol. 9vb-10ra : « Rursus Verbum non solum exprimit divinam cognitionem sed etiam totus eius velle et omnia volita eius et ideo indictionem rerum fiendarum per Verbum includitur imperium divini velle super res fiendas non solum essentialiter, sed etiam sicut expressum in eius actuali expressione et pro tanto essentielle imperium divini velle potest appropriari Verbo licet secundum aliam rationem appropriatur spiritui sancto », L'attaque vise aussi bien Thomas que Jean Peckham, *In I Sent.*, d. 37, art. 2, q. 4, Florence, Naz. Conv. Sopp. G. 4. 354, fol. 84ra : « Dico igitur quod sine verbo non est intelligibili exterior productio ». À l'inverse, Olivi soutient que le Père peut penser sans son Verbe, dans le *Tractatus de Verbo* (*Super Johannem*, 1, 1), R. Pasnau éd.

92. *Quaestio de ideis*, § 000 : « Vidi tamen quemdam dicentem, et ut credo non multum catholice, quod huius rationes seu expressiones habeant in Deo aliquam veram pluritatem ». Il s'agit d'une position que Bonaventure critiquait déjà, *In I Sent.*, dist. 35, q. 2, p. 605, qui correspond approximativement à celle de Richard Rufus. Cf. Rega Wood, « Distinct Ideas and Perfect Solitude : Alexander of Hales, Richard Rufus and Odo Rigaldus », *Franciscan Studies* 53, 1993, p. 7-46.

93. *Quaestio de ideis*, § 000 : « Quemdam vero audiui qui hanc caripdim volens stulte effugere, negant omnem realitatem rationum in Deo ».

94. *Impugnatio*, art. 24, fol. 49rb : « Dixit etiam, prout per eosdem intellexi, quod rationes attributorum divinorum aut idearum non sunt in Deo aliquo modo realiter, arguens quod si veritas eorum esset in Deo realiter, necessario sequeretur quod essent ibi realiter et essentialiter distincte. Vult igitur quod sint solum intellectibus creatis et in obiectis seu connotatis, et quod loco omnium illarum sit solum in Deo unica ratio sue essentie et sue veritatis. » On voit que le verbe *audiui* doit se comprendre comme relation faite par des auditeurs d'Arnaud. Une trace d'un débat direct entre les deux frères, un ou deux ans plus tôt, transparaît dans le remaniement de la question II, 11 (*II Sent.* t. 1, p. 181-187), cf. « Chronologie des œuvres d'Olivi », § 000.

95. », *Epistola ad fratrem R.*, art. 17 : « Contrarium huius expresse asservi et scripsi, dictum hoc ostendens esse hereticum et prophanum. »

96. *Quaestio de ideis*, § 000 : « modus ille qui ponit aliquam realem differentiam in ydeis ... est omnino impossibile et ut credo hereticum ».

97. Par exemple, Guillelmus de Mara, *Scriptum in primum librum sententiarum*, H. Kraml éd., Munich, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1989, d. 35, q. 2, p. 409, repris par Johannes Pecham, *In primum Sententiarum*, d. 35, q. 2, Florence, Bibl. Naz. Conv. Sopp. G. 4. 854, fol. 99ra.

98. Geroldus Fussenegger, « Littera septem sigillorum contra doctrinam Petri Ioannis Olivi edita », *Archivum franciscanum historicum*, 47, 1954, p. 51 : « Item, dicere quod ydea dicit essentiam divinam imitabilem a creatura, non est contrarium fidei nec etiam

rationi, sed est potius communis opinio ; et licet idem sint re intelligere divinum et ydea, differunt tamen secundum rationem. Item dicere quod res que non sunt sint presentes Deo in sui propria natura et essentia, et aliter quam per ydeam vel per suam causam, est falsum ; et dicere quod sit hereticum, est erroneum».,

**99.** B.A.V., Borgh. 322, fol. 159rb, in marg. : « hic loquitur stulte contra fratrem G. de Mara et communem opinionem»,

**100.** Richard de Mediavilla, *Quodlibeta*, Brixiae, 1591, repr. Frankfurt, Minerva, 1963, q. III, 1, p. 84-86. Voir plus haut, Première partie, ch. 1, sect. C. 5.